第 56 卷 第 1 期　　北京大学学报(哲学社会科学版)　　Vol.56, No.1
2019 年 1 月　　Journal of Peking University(Philosophy and Social Sciences)　　Jan. 2019

# 新出土《诗论》以及中国早期诗学的体系化根源

常　森

(北京大学 中文系, 北京 100871)

**摘　要:** 新出土《诗论》载录的主要是孔子的论说。它是中国关于文本阐释的早期重要经典,具有《诗经》学和一般诗学的重大意义。联系其他新出儒典,可以看出,早期儒家诗学是在"心""性""物"三者构成的体系框架之上建构的"言志""言情"的同一体。"心""性""物"在该体系中的强力凸显,"言志"与"言情"的一体性等,从不同程度上刷新了我们对诗学史的认知。显然,《诗论》以及其他相关早期儒典在大约两千年间的突然"缺席",以《诗序》《毛传》《郑笺》为核心的强大的汉唐《诗经》学形态模式的确立,以及《诗序》碎片化地承继孔子诗学所产生的误导作用,造就了后人对中国早期诗学的巨大认知偏差。

**关键词:** 孔子;诗;心;性;物

**中图分类号:** I 207. 2　　**文献标识码:** A　　**文章编号:** 1000-5919(2019)01-0113-11

在传世文献中,《诗大序》堪称中国《诗经》学及一般诗学的第一篇重要文献,但它带有明显的碎片化的痕迹。比如它论述了"志""情""性"等若干重要范畴,可这些范畴在体系和逻辑上的关联并无清晰的界定,甚至存在某种"错位的衔接"。这种情况,表明《大序》以某种体系化的根源为前提。恰恰是这一体系化根源的遗失,使人们在认知早期《诗经》学及一般诗学时出现了一系列重大偏差。其间最主要的问题是把"诗言志"视为中国诗学乃至文学批评"开山的纲领",将"诗言志"观与"诗言情"观对立,认定"'言志'跟'缘情'到底两样,是不能混为一谈的"。①

上海博物馆所藏战国楚竹书《诗论》载录的大抵是孔子(前 551—前 479)《诗经》学以及一般诗学的理论体系,它才是中国《诗经》学及一般诗学最早的重要文献。见于《尚书·尧典》的"诗言志"固然是"开山的纲领",但它并未呈现在确定且相对完整的体系中,如果不联系其他经典文本,几乎不能得出准确、完整的理解。从前为这一开山纲领提供体系化支持的最重要的文献,是《毛诗大序》。现在有了《诗论》,很多固化已久的历史叙述都被彻底改写。②

## 一、基于诗言"性"的诗言"情"

在传统《诗经》学或一般诗学中,"性"不是一个引人注目的范畴。孔子论诗呈现的诗与"性"的深刻关联,刷新了这一认知。孔子曾依据《葛覃》《甘棠》《木瓜》《有杕之杜》等诗,来认知和论说"民眚"亦即人性。《诗论》第五章记载孔子曰:

> (吾)吕(以)《蘽䡂(葛覃)》得氏(祇)初之訔(志),民眚(性)古(固)然,见丌(其)岂(美),必谷(欲)反(返)丌本。夫萬(葛)之见诃(歌)也,则吕 (　)䓢(绤)之古(故)也。后稷之见贵也,则吕文、武之悳(德)也。　吕《甘棠》得宗　(庙)之敬,民眚古然,甚贵丌人,必敬丌立(位),敓(悦)丌人,必好丌所为,亚(恶)丌人者亦然。　吕《木苽(瓜)》　(得)𢂁(币)帛之不可　(去)也,民眚

---

**收稿日期:** 2018-06-01

**作者简介:** 常森,男,山东新泰人,北京大学中文系教授。

① 这一方面大同小异的论说很多,朱自清《诗言志辨》可为代表。参阅朱自清《诗言志辨》,上海:华东师范大学出版社 1996 年版,"序"第 4 页,第 29 页。

② 《左氏春秋》所记赋诗言志主要是用诗层面的现象,它虽然早于《诗论》,却不具备严格的"诗学"意义。所以我们必须从《诗论》开始。

> 古然,丌 (隐)志必又(有)㠯俞(喻)也,丌言又所载而后内(纳),或前之而后交,人不可 (触)也。
>
> 㠯《杕(杕)杜》得雀(爵)□ 之不可无也,民眚古然,□□□□女(如)此可(何),斯雀之矣。䢓(御)丌所 (爱),必曰: 奚舍之?宾(傧)赠氏(是)也。

笔者将结合传世《葛覃》《甘棠》《有杕之杜》,诠释《诗论》所揭人性的三种面向,并揭明其普遍意义。①

《周南·葛覃》前两章云:“葛之覃兮,施于中谷,维叶萋萋。黄鸟于飞,集于灌木,其鸣喈喈。/葛之覃兮,施于中谷,维叶莫莫。是刈是濩,为 为绤,服之无 。”孔子从该诗体认的是人性“氏(祇)初”亦即敬初的一面。该诗叙割取、整治葛,以为细葛布粗葛布,乐其所制服装之美而服之不厌,故推原起初葛延生于谷中,叶既盛,飞鸟鸣,并且反复咏唱。孔子认为这显示了人性之敬重初始,“见丌(其) (美),必谷(欲)反(返)丌本”。他对诗的解读以及对人性的认知,都相当独到和深至。孔子进一步推衍人性这一面向曰,“后稷之见贵也,则㠯(以)文、武之悳(德)也”;就是说,人们见文王武王德行美盛,回归其本而崇重其始祖后稷,同样是人性的彰显。这一层虽是申说前面的意思,却直接针对《生民》《思文》等追咏后稷的作品,尤其是前者,是在诗学层面上进一步敞开。

孔子对人性“氏(祇)初”的论断,其实不仅仅涉及他明确举证的《葛覃》,以及蕴含其中的《生民》和《思文》。这一基于文本阅读与现实思辨的认知,是孔子对《诗经》与人性的双重重要判断,无论对人性还是对《诗经》,均具有普遍意义(无疑,我们这样论说《诗经》或《诗经》中的具体作品,必然关联着它们在一般诗学层面上的表征作用,毋庸一一提示)。《大雅·文王》歌咏“文王受命作周”(《诗序》);《大明》歌咏王季与大任亦即文王父母,特别是歌咏文王有明德以及上天复命武王;《绵》言“文王之兴,本由大王”(《诗序》),故由文王之兴追咏其祖父大王(亦即古公亶父)与其祖母大姜;《思齐》言“文王所以圣”(《诗序》),由文王之政德追咏其母大任,兼及其祖母大姜与其妻大姒;《皇矣》歌咏“周世世修德,而莫若文王”(《诗序》);《下武》由武王有圣德,而歌咏其父文王之业以及周先人之功;《文王有声》由武王得人君之道,而咏赞文王得人君之道;《公刘》“美公刘之厚于民”(《诗序》)。凡此亦无不根源于人见其美而必欲返归其本的敬初之性。至于《周颂》诸篇,如《清庙》《维天之命》《维清》《我将》之歌文王,《烈文》之歌“前王”(毛传释之为武王,郑笺释之为文王武王),《天作》之歌大王文王,《武》之歌武王文王,《昊天有成命》之歌文、武、成王,《执竞》之歌武、成、康王等,亦均跟人的敬初之性以及诗缘性而发的机制有关。《 宫》颂鲁僖公(前659—前627年在位),而上及后稷、姜嫄,下及大王、文、武、周公;《玄鸟》颂商汤、武丁(前1250—前1192年在位);《长发》颂玄王契与商汤等等。诸如此类,均可说明同样的道理。总之对孔子来说,作为《诗三百》一大批诗作基底的这种返本敬初的回望均出于人性。

不可忽视的是,返本敬初观念在《诗论》中有更加形而上的表述。即其第四章论析《关雎》《樛木》《汉广》《鹊巢》《甘棠》,以及《绿衣》《燕燕》诸诗,核心认知是“童(动)而皆臤(贤)于丌(其)初”,——大要是说世人动举皆崇重其初始,跟第五章所论“氏(祇)初”“反(返)本”之人性完全一致,只不过所谓“初”由侧重于时间进一步形上化,变而为侧重于政教伦理。据《诗论》之意,《关雎》张扬合二姓之好的婚姻之礼,《樛木》张扬有德则受福禄的超越性关怀,《汉广》张扬“不求不可 (得),不 (攻)不可能”的恒常之道,《甘棠》张扬诚美之、爱之,则必厚报之,《绿衣》张扬思故人之忧,《燕燕》张扬超越外在形貌的情,这

① 孔子由《木瓜》论人性,将放在第二部分论析。

些都从政教伦理层面上凸显了更加形上化的重初观念。① 基于《诗论》体系的内在规定性,这种重初返本亦必然是人性的凸显。② 清醒地认识这一点十分重要,既涉及诗学,又涉及人学亦即心性之学和政教伦理(《论语·学而》载有子曰,“君子务本,本立而道生”;《礼记·礼器》云:“礼也者,反本修古,不忘其初者也”)。

传世《甘棠》云:“蔽芾甘棠,勿翦勿伐,召伯所茇(止舍)。/蔽芾甘棠,勿翦勿败(勿败犹言勿伐),召伯所憩。/蔽芾甘棠,勿翦勿拜(掰),召伯所说(税,止息)。”该诗赞美召公为伯之功德,大意是说召公不扰民,止息于甘棠树下而听讼,故诗人敬爱此树。孔子从中体察的人性的一个面向是,“甚贵丌(其)人,必敬丌立(位),敚(悦)丌人,必好丌所为,亚(恶)丌人者亦然”。上文所引《诗论》第四章论《甘棠》云:“《甘棠》……思及丌(其)人,敬蛮(爱)丌　(树),丌保(报)厚矣。甘棠之蛮,㠯(以)卲公……□□□□□□□□□□□□□□□□□□□青(情)蛮也。”此数语可作《诗论》第五章以人性论《甘棠》的补充。

孔子对《甘棠》及人性的双重认知也并未就此止步。他进一步以贵重其人则尊敬其位的人性,来诠释宗庙之敬,所谓“　(吾)㠯(以)《甘棠》得宗　(庙)之敬”。宗庙供奉先人神主。孔子认为,诗人崇重召公而敬召公所尝止息的甘棠,正可以诠释人们崇重先人而敬宗庙以及宗庙中的先人牌位,这些都源于人性。孔子这一认知,同样有其他大量篇什充当潜在支持。《诗经》中的《颂》差不多篇篇都关联着宗庙之敬,尤其是《周颂》。《诗论》第一章记孔子曰:“又(有)城(成)工(功)者可(何)女(如)? 曰:《讼(颂)》氏(是)已。”《诗序》承其意说:“颂者,美盛德之形容,以其成功告于神明者也。”究其实际,美盛德、告成功仅仅是《颂》诗的一面,不可忽视的另一面则是宗庙之敬。故《诗论》第二章评论《清庙》,强调说:“《清　(庙)》,王悳(德)也,至矣! 敬宗　(庙)之豊(礼),以为丌(其)　(本);‘秉　(文)之悳’,以为丌质;……行此者,丌又(有)不王(乎)?”这再次说明,孔子论《诗》的意义绝不限于他直接举出的篇什,只关注他直接论析的篇章及其数量,太过简单化,太过机械和偏执。要真正读懂孔子,就必须读懂他的表达方式。

孔子还曾基于诠释《有杕之杜》,来发挥对人性的认知。相关表述颇有残缺,但其要点还是相当清晰的。传世《有杕之杜》云:“有杕之杜,生于道左。彼君子兮,噬肯适我? 中心好之,曷饮食之? /有杕之杜,生于道周(毛传:周,曲也)。彼君子兮,噬肯来游? 中心好之,曷饮食之?”其大意是,“我”发自肺腑好彼君子,彼君子可肯来“我”处游乐乎? 若来,“我”又如何招待他呢? 郑玄解“中心好之,曷饮食之”,云:“曷,何也。言中心诚好之,何但饮食之,当尽礼极欢以待之。”孔子显然不这样理解,他说:“𢔶(御)丌(其)所(爱),必曰:　(吾)奚舍之?”大抵是指,导引、迎接所爱,必念叨说,“我”安排他住何所呢? 这应该是孔子就“中心好之,曷饮食之”二语作出的对应性的发挥。故孔子对此二语的理解应该是,“我”由衷好之,又以何饮之食之呢? 无疑是要饮之以美酒、食之以肴馔。故孔子又据此断言“雀□之不可无”(“雀”通“爵”,指饮酒之礼),且谓其根源在于普遍的人性。《王风·丘中有麻》殆亦曾为孔子关注。依《毛诗》,该诗前二章云:“丘中有麻,彼留子嗟(毛传:留,大夫氏)。彼留子嗟,将其来施施。/丘中有麦,彼留子国。彼留子国,将其来食。”首章请彼留氏子嗟舒行而来,次章请彼留氏子国来食来饮(“将”字殆同《氓》篇“将子无怒”之“将”,意指愿或请),但两章互文见义,不必泥于字面。显然,《丘中有麻》当亦可从人性层

---

① 孤立地看,“《　(燕燕)》之情,㠯(以)丌(其)蜀(独)也”一语之政教伦理意涵不很明晰。《五行》经、说第七章乃接着《诗论》的话头说,其观念对《诗论》有继承,也有推进。《五行》就内在的哀与外在的衰绖(丧服)诠释《燕燕》,谓,“能　(差)貤(池)亓(其)羽然笱(后)能至哀”(经文第七章);又谓,“　貤者,言不在嗺(衰)绖也;不在嗺绖,然笱能至哀。夫丧,正绖修领而哀杀矣。言至内者之不在外也。是之胃(谓)蜀”(说文第七章)。凡此均可作为理解《诗论》的参考。

② 《诗论》第四章虽然未以“孔子曰”引领,所记仍当是孔子之论,故其主旨跟第五章所记孔子之说高度一致。

面上证成“雀(爵)□之不可无”。

在《诗论》中,孔子用来申说此意的是“宾(傧)赠”,即导引迎接宾客以及馈赠;其所谓“䘖(御)丌(其)所 (爱),必曰: (吾)奚舍之”,言下之意是不欲所爱之人离去。《毛诗·小雅·白驹》之前二章云:“皎皎白驹,食我场苗。絷之维之,以永今朝。所谓伊人,于焉逍遥。/皎皎白驹,食我场藿。絷之维之,以永今夕。所谓伊人,于焉嘉客。”其大意是,伊人乘少壮白马前来做客,彼白马正在食“我”场圃之苗与豆叶,“我”绊住它拴住它(不使其主人离去),以延长今日今夜的欢聚。此诗“以永今朝”“以永今夕”诸语,正可发明和补充孔子论《有杕之杜》之意指。要之,孔子殆谓《有杕之杜》一诗,主人招待宾客,饮之食之而不欲其遽去,彼此有所赠遗,凡此亦均出于人性。

综上所论,可以说《诗论》呈现了一个原本不为人知的重要事实:关注“民眚”(亦即人性)乃孔子论《诗》的特质。孔子的论述方式决定了他举证的篇章有限,但不管是他对“民眚(性)”的认知,还是他对相关作品的诠释,都有极强的普遍意义。对孔子来说,《诗》表现的就是人性的种种面向,这种理念或可概括为“诗言性”——这是《诗论》暗含的重要判断。孔子“诗言性”观是早期《诗经》学及一般诗学极深刻、极重要的理论建构。说它重要,不仅是因为它在此前不为世人所知,而且是因为它使得我们真正走近了早期儒家诗学和《诗经》学的根,以“诗言性”观念为基础,孔子很自然地建立了“诗言情”学说。

在早期儒家的观念体系中,“诗言情”与“诗言性”本质上是一致的。这一点,新见孔门弟子以及子思子(前 483—前 402)的文献提供了确凿有力的证明。郭店简书《眚(性)自命出》上篇云:“ (道) (始)于青(情),青生于眚。”其下篇称:“青出于眚。”此二语又见于上博简的《眚(情)论》。郭店《语丛二》也说“情生于眚”。这是对“情”“性”关系的重要论断。《语丛二》还十分详细地分析了性生成的种种社会情感及行为,其中可归于情的范畴有“ (爱)”“欲”“退(急)”“ (严)”“敬”“智”“敓(悦)”“ (好)”“子(慈)”“易”“恶”“ (怒)”“ (憙)”“乐”“悲”“ □(愠)”“忧”“ (哀)”“瞿(惧)”“监(惂)”“望”“㢢(强)”“ (弱)”等。事实一目了然,孔子及其后学对由性生情的分析十分具体和丰富。

由这一观念背景,很容易理解早期儒典中的“性”为何总落实为“情”。帛书《五行》说文第二十三章定义禽兽之性的“好恶”,以及定义人之性的“好(仁义)”、定义耳目之性的“好(声色)”、定义鼻口之性的“好(犨味)”、定义手足之性的“好(㑥余)”、定义心之性的“好(仁义)”,实际上都属于“情”。性从逻辑和实际上说需要由情来落实。

由是,“诗言性”亦必然落实为“诗言情”。《诗论》在具体界定“民眚(性)”时,呈现的是如下范畴:

(一)谷(欲):“……民眚(性)古(固)然,见丌(其) (美),必谷反(返)丌本”。

(二)敬:“民眚古然,甚贵丌人,必敬丌立(位)”。

(三)敓(悦)、好、亚(恶):“民眚古然,……敓丌人,必好丌所为,亚丌人者亦然”。

(四) (爱):“民眚古然,……䘖(御)丌所 ,必曰: (吾)奚舍之”。

由上揭《语丛二》等与《诗论》密切关联的文献材料,断然可知《诗论》用来定义人性的“谷(欲)”“敬”“敓(悦)”“好”“亚(恶)”“ (爱)”等,都属于情。《诗论》还有以下论析诗情的显例:

(一)“《䜌 (汉广)》之 (智),则 (知)不可(得)也。”(第四章)

(二)“《绿衣》之悳(忧),思古(故)人也。”(第四章)

(三)“《 (燕燕)》之情,㠯(以)丌(其)蜀(独)也。”(第四章)

(四)“《北风》不 (绝)人之怨。”(第五章)

(五)“《𣂔(杕)杜》则情憙丌(其)至也。”(第五章)

(六)“《汤(扬)之水》丌(其) (爱)妇(烈)。”(第六章)

(七)“《菜 (采葛)》之 (爱)妇□。”(第六章)

(八)“《北(邶)·白(柏)舟》闷。”(第六章)

(九)“《浴(谷)风》 (悲)。”(第六章)

(十)“《陘(隰)又(有)长(苌)楚》 (得)而(悔)之也。”(第六章)

(十一)“《相鼠》言亚(恶)而不𦘦(文)。”(第六章)

(十二)“《黄 (鸟)》则困而谷(欲)反(返)丌(其)古(故)也,多耻者丌 (病)之 (乎)?”(第七章)

以上所涉“ (智)”“ (忧)”“情”“憙”“ (爱)”“ (悲)”“亚(恶)”“谷(欲)”“耻”等情感元素与性的关联,明确见于《语丛二》;而“怨”“闷”“ (悔)”三者应该也属于情,特别是“怨”,它跟《语丛二》所论源于性的“望”明显是一致的。

总之如《荀子·正名》篇所说,“性者,天之就也;情者,性之质也”,性为情之基源,情为性之质体,“诗言性”落实为“诗言情”是自然而然的事情。

## 二、处于深刻互文关系中的“诗言志”

《诗论》第三章记孔子曰:“𧥮(诗)亡(无) (隐)志,乐亡 情, (文)亡 音(意)。”在整个《诗论》中,这是最受关注的一句名言,可是有很多说法需要仔细辨正。

首先要明确的是,从《诗论》整体内容来看,“𧥮(诗)亡(无) (隐)志”主要是基于对诗尤其是《诗三百》的认知而做的论断。《诗论》主体内容便是对《诗三百》及其具体作品(包括《诗》乐的)的认知。比如,《诗论》第五章记孔子曰:“ (吾)㠯(以)《蘽䋞(葛覃)》得氏(祗)初之𧥮(志),…… 㠯《甘棠》得宗 (庙)之敬,…… 㠯《木苽(瓜)》 (得)𢂷(币)帛之不可(去)也,…… 㠯《蘄(杕)杜》得雀(爵)□之不可无也……”如此由诗作认知人性敬初返本等种种面相,特别有力地凸显了孔子基于认知层面立论的视角。《诗论》第一章记载:“孔子曰:《𧥮(詩)》,丌(其)猷(犹)塝门与?戋(残)民而 (逸)之,丌甬(用)心也 (将)可(何)女(如)?曰:《邦风》氏(是)已。民之又(有)(戚) (倦)也,上下之不和者,丌甬心也 可女?曰:《少 (小雅)》氏(是)已。□□□□□□可女?曰:《大 (雅)》氏已。又城(成)工(功)者可女?曰:《讼(颂)》氏已。”这是说孔子通过读《诗》,通过读《邦风》《大雅》《小雅》以及《颂》,了解了政教伦理之得失以及由此导致的民心的向背。又如上文所论,《诗论》第四章论述由“周南”《关雎》《樛木》、“召南”《鹊巢》《甘棠》,以及“邶风”《绿衣》《燕燕》,认知人“童(动)而皆臤(贤)于丌(其)初”的本性,也是极为典型的例子。而其他论说也差不多全是对诗的认知。有鉴于此,可以说,《诗论》之所以具有《诗经》学及一般诗学的重要意义,乃基于它是中国文本阐释学的奠基之作。

传世文献中有不少孔子读《诗》、论《诗》的材料,可以为理解《诗论》提供旁证。比如《孔丛子·记义》篇云:

> 孔子读《诗》及《小雅》,喟然而叹曰:“吾于《周南》《召南》,见周道之所以盛也。于《柏舟》,见匹夫执志之不可易也。于《淇澳(奥)》,见学之可以为君子也。于《考盘》,见遁世之士而不闷也。于《木瓜》,见苞苴之礼行也。于《缁衣》,见好贤之心至也。于《鸡鸣》,见古之君子不忘其敬也。于《伐檀》,见贤者之先事后食也。于《蟋蟀》,见陶唐俭德之大也。于《下泉》,见乱世之思明君也。于《七月》,见豳公之所造周也。于《东山》,见周公之先公而后私也。于《狼跋》,见周公之远志所以为圣也。于《鹿鸣》,见君臣之有礼也。于《彤弓》,见有功之必报也。于《(羔羊)〔无羊〕》,见善政之有应也。于《节南山》,见忠臣之忧世也。于《蓼莪》,见孝子之思养也。于《楚茨》,见孝子之思祭也。于《裳裳者华》,见古之贤者世保其禄也。于《采菽》,见古之明王所以敬诸侯也。”

这里呈现的认知《诗经》作品的角度乃至其中某些具体认知,跟《诗论》完全一致,毋庸费辞。而毫无疑问,孔子“𧥮(诗)亡(无) (隐)志”等论断背后,还有对诗、乐、文更广泛的认知作为支持。

总之跟以《诗序》《毛传》《郑笺》《孔疏》为核心的汉唐《诗经》学形态模式比较,孔子建构的《诗》学体系凸显了主体及其认知活动。这在很大程度上跟孔子以《诗》教的身份有关。

其二,“𧥮(诗)亡(无) (隐)志,乐亡 情, (文)亡 音(意)”三语,看起来是分别概言诗、乐、文三个方面,实际上三者具有高度的互文关系,拘泥于字面将不得其实。换言之,孔子并非是说诗仅关涉志而不关涉情、意,乐仅关涉情而不关

涉志、意,文仅关涉意而不关涉志、情,对他来说,诗、乐、文每一个认知对象都同时关联着这三个方面。最直接的证据是,上一节所揭孔子论《葛覃》《甘棠》《有杕之杜》以及《绿衣》《燕燕》等一系列作品,都明显是着眼于情和意立论的。因此,单就诗这一方面来说,孔子的完整意思乃是“诗无隐志、情、意”。《史记·孔子世家》记载:“孔子学鼓琴师襄子,十日不进。师襄子曰:‘可以益矣。’孔子曰:‘丘已习其曲矣,未得其数也。’有间,曰:‘已习其数,可以益矣。’孔子曰:‘丘未得其志也。’有间,曰:‘已习其志,可以益矣。’孔子曰:‘丘未得其为人也。’有间,(曰)有所穆然深思焉,有所怡然高望而远志焉。曰:‘丘得其为人,黯然而黑,几(颀)然而长,眼如望羊(远视貌),如王四国,非文王其谁能为此也!’师襄子辟(避)席再拜,曰:‘师盖云《文王操》也。’”此记载应该可以说明孔子认为乐亦根于“志”,并且乐之“志”也是可以认知的。孔子清醒地认识到以言达意有其局限性。《周易·系辞上传》记孔子曰:“书不尽言,言不尽意(孔疏:意有深邃委曲,非言可写,是言不尽意也)。”此说与“ (文)亡(无) (隐)音(意)”并不矛盾,“ (文)亡(无) (隐)音(意)”乃强调见于文的“意”是可以被认知的。《孝经钩命诀》记孔子曰:“吾志在《春秋》,行在《孝经》。”此说或亦后起,却应该可以说明孔子虽明提“诗”与“志”的关联,却并无排他性,诗、乐之外的《春秋》之文同样可以“志”论。孟子称孔子曾说:“知我者其惟《春秋》乎!罪我者其惟《春秋》乎!”(《孟子·滕文公下》)即依孔子之见,文中之“志”显然是可以被认知的。同样的道理,《周易·系辞下传》谓“圣人之情见乎辞”,则文辞亦可以“情”论,又何尝仅限于乐?要之,孔子的完整意思是,诗、乐、文三者均可从“志”“情”“意”三方面论,“志”“情”“意”三方面之见于诗、乐、文者都是可以认知的。

其三,《诗论》既是文本阐释学的经典,又是一般诗学的经典;易言之,《诗论》的阐释学论说蕴含着一般诗学的论说,是以一般诗学的论说为前提的。这样说意味着,“訔(诗)亡(无) (隐)志”固然是孔子对诗的认知,却表明他从诗歌创作或本源上确认了“诗言志”这一前提。而更进一步论,单就诗歌而言,由于孔子的完整意思是说“诗无隐志、情、意”,那么,他所确认的前提性的论断,也必须完整地表述为“诗言志、情、意”。孔子说过“不言,谁知其志”(见下),若非诗言志、情、意,所谓诗的志、情、意均可认知便无从谈起。

《尚书·尧典》谓:“诗言志,歌永言(歌长言诗之意),声依永(声之曲折又依长言),律和声(声中律乃为和)……”在中国诗学这一“开山的纲领”中,“诗”“歌”“声”是一串说下来的,相互间并无横向的互文关系。《诗论》以“诗”“乐”“文”互文,使三者均一关联志、情、意,从诗学上看是一个重大发展。这种表述方式,意味着脱离孔子设置的互文语境,单提含蕴其中的“诗言志”观,会丧失孔子真实或完整的意思。

孔子确曾单论“诗”与“志”的关联,而不涉及“情”和“意”。上博简文《民之父母》与传世《礼记·孔子闲居》均记载了孔子的“五至”说。前者有谓“勿(物)之所至者,《志(诗)》亦至安(焉)”,后者对应部分则作“志之所至,《诗》亦至焉”。其实,这两种说法是高度同一的:“勿(物)”为目标对象,心对此对象之趋向即为“志”,二者事实上不可分。可能这两种说法加起来,才算得上是孔子对“诗言志”观的具体说明,其间凸显的是“诗”与“志”或者“诗”与心对“物”之所向的关系。《左氏春秋》襄公二十五年(前 548)记载:仲尼曰:“《志》有之:‘言以足志,文以足言(杜注:足,犹成也)。’不言,谁知其志?言之无文,行而不远……”此前,郑子产(约前 580—前 522)献入陈之功于诸侯之盟主晋,善为言辞,故晋受其功。孔子据此事论“言以足志”“不言,谁知其志”,凸显的是“文”与“志”的关系。这与从作诗层面上说“诗言志”立场相同,可以互相发明。

在不存在跟“情”“意”互文的语境,单论“志”与诗的关系时,孔子所说的“志”应该理解为囊括通常所谓“志”“情”“意”的完整的心之所向。先秦典籍中有“志”“情”同一、互解的确凿例子。比如《左氏春秋》鲁昭公二十五年(前 517)记子大叔游吉(?—前 506)引子产之言,曰:“民有好恶、喜怒、哀乐,生于六气(杜注:此六者,皆禀阴阳风雨晦明之气),是故审则宜类,以制六志(杜注:为礼以制好恶、喜怒、哀乐六志,使不过节)。”

而《礼记·礼运》篇云:“何谓人情? 喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲七者,弗学而能。”孔颖达(574—648)疏云:“‘喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲’者,案昭二十五年《左传》云,天有六气,在人为六情,谓‘喜怒’‘哀乐’‘好恶’。此之‘喜’‘怒’及‘哀’‘恶’与彼同也,此云‘欲’则彼云‘乐’也,此云‘爱’则彼‘好’也,谓六情之外增一‘惧’而为七。”正义释《左氏》“六志”,说得更为明确:“此六‘志’,《礼记》谓之六‘情’。在己为‘情’,情动为‘志’,‘情’‘志’一也,所从言之异耳。”六种“志”加上“惧”而成为七种“情”,足以显示“志”与“情”的内在同一性。这一点成了孔颖达诠释经典的强力主张。《礼记·曲礼上》有谓“志不可满”。正义云:“‘志不可满’者,六情遍睹在心未见为志。”总之孔颖达认为,“情”“志”仅有未动与动、未现与现的差异。其观点未必完全切当,但谓“情”“志”具有同一性,是无可置疑的。上博《诗论》也有“志”“情”互通一致的显例。其第四章谓《关雎》“以𤦎(琴) (瑟)之敓(悦), (拟)好色之 (愿)”。“好”属于情,“ (愿)”等同于一般所说的“志”。《诗论》将“好色”归于“志”,足见“情”与“志”的关系。而“志”和“意”,从训诂学上说原本可以互训。段注本《说文解字·心部》谓:“志,意也,从心 , 亦声。”又谓:“意,志也,从心音,察言而知意也。”“志”主要是就心而称谓其所之,“意”则往往是就言而称谓心之所之,就是说后者往往多一层相关的指涉,即言语或文辞。“志”既可等同于“情”,又可等同于“意”。这从某种程度上意味着它可以指涉包括通常所谓情、意、志在内的整个儿的心之所向。由于《诗论》隐含着孔子对诗与志、情、意关系的完整表述,当传世文献中单独出现孔子对“诗”“志”关系的论说时,我们对“志”应该采取这种综合的理解。

明确了以上数事,接下来将围绕“志”“情”“意”三者之合一,从诗歌本源或生成层面上审视孔子的诗学观。

就通常对“志”的理解而言,《诗论》有两种情况值得注意:

首先,《诗论》直接提到了“志”。如其第五章记孔子曰,“ (吾)目(以)《蔦䡝》得氏(祗)初之𦘔(志),…… 𠃊《木苽》 (得)𢆉(币)帛之不可 (去)也,民眚(性)古然,丌 (隐)志必又(有)目俞(喻)也……”第五章论《鄘风·柏舟》云,“《白(柏)舟》又(有) (溺)志,既曰天也,猷(犹)又(有) (怨)言”,其大意是指该诗主人公心志有所沈溺,所以既呼天啊,又发出怨尤之言(“母也天只,不谅人只”)。第六章论《小雅·蓼莪》云,“《翏(蓼)莪》又(有)孝志”。《孔丛子·记义》篇记孔子慨叹于《狼跋》,“见周公之远志所以为圣也”等等,有同样的性质。

其次,“志”在很大程度上可以理解为“愿”。《论语·公冶长》记载:“颜渊、季路侍。子曰:‘盍各言尔志?’子路曰:‘愿车、马、衣、轻裘,与朋友共,敝之而无憾。’颜渊曰:‘愿无伐善,无施劳。’子路曰:‘愿闻子之志。’子曰:‘老者安之,朋友信之,少者怀之。’”孔子要颜渊(前 521—前 481)、季路(前 542—前 480)言“志”,二子均答以“愿如何如何”。《论语·先进》篇记载,子路、曾皙(曾参父,生卒年月不详)、冉有(前 522—前 489)、公西华(前 509—?)侍坐,公西华表示“宗庙之事,如会同,端章甫,愿为小相焉”,子路、曾皙、冉有亦各有表白,孔子概言之曰“各言其志”。观“志”之风盛行于孔门师徒授受之际,而其言“志”又每每说“愿如何如何”,可见这两个范畴有极高的同一性。《诗论》也曾以“愿”这一范畴解诗,并且明确地将它称为“志”。其第五章谓:“《木苽(瓜)》又(有) (藏) (愿)而未得达也,……因木苽之保(报),以俞(喻)丌 (愿)者也。”同章将《木瓜》主人公之“ (藏) (愿)”称为“ (隐)志”。其第四章论《关雎》有云,“以𤦎(琴) (瑟)之敓(悦), (拟)好色之 (愿),以钟鼓之乐,合二姓之好”,其中“ ”字是同样的用法。尽管这些例子中,“志”“ (愿)”或者“ (愿)”指的是诗篇主人公之志,逻辑上并不等同于诗本身或诗作者之志,但不过相差一间耳;一个极为简单的事实是,论者显然知道诗作主人公之志都是被书写的对象,对它的书写跟对创作主体之志的书写有某种同一性。

倾向于将“诗言志”与“诗缘情”对立起来的学者,常基于政教伦理来诠释“志”。只要知道《诗论》将“好色之 (愿)”视为“志”,就可以明

白,对《诗论》或孔子诗学来说,这种解释仅仅是一种想象。因为“好色之 (愿)”作为“志”,不可能是“经礼乐文明的范铸、改造”,而转型确立的“与古代社会政教及人生规范相关联的怀抱”。①

显而易见,上揭“志”“ (愿)”或者“ (愿)”侧重于指一般的心志,在孔子的认知中,这只是诗歌本源的一个层面。如上一节所揭示,在“訔(诗)亡(无) (隐)志,乐亡 情, (文)亡 音(意)”这一总纲的统括下,孔子或《诗论》的大量论说均落实于跟一般的“志”相异的“情”;而孔子对诗的所有认知,比如由《葛覃》《甘棠》诸诗见人之性,由《木瓜》《柏舟》诸诗见人之志,由《关雎》诸诗见人之愿,由《绿衣》《燕燕》诸诗见人之情等等,又都可归结为由诗见“意”。这一系列的事实有力证明,对孔子来说,诗生成的根源乃是包括志、情、意诸多元素的心之所向;——被置于互文语境中的“訔(诗)亡(无) (隐)志”实际上是说诗无隐志、情、意,它蕴含的前提“诗言志”实际上是说诗言志、情、意。

孔子诗学观中的民之“甬(用)心”,跟这种综合指向颇为匹配。《诗论》第一章记孔子就《邦风》《小雅》《大雅》《颂》论诗中的“甬(用)心”(已见上引),其中论《大雅》的部分有残缺,论《颂》的部分有省略,但仍可见出孔子是以“甬(用)心”来论断《诗三百》之全体;而“甬(用)心”关涉的恰恰是心的综合指向,包括通常所说的志、情、意等等。在孔子的观念体系中,以“甬(用)心”论诗,与以“志”“情”“音(意)”论诗,是可以互相诠释的。由新见孔门七十子及其后学的典籍可知,用心的核心是“思”。郭店《眚(性)自命出》上篇云:“凡思之甬(用)心为甚。”下篇云:“凡甬(用)心之喿(躁)者,思为戡(甚)。”二语亦见于上博《眚(性) (情)论》。“思”显然也是关联志、情、意的综合体。《诗论》第四章云:“《 疋(关雎)》吕(以)色俞(喻)于豊(礼),……吕琴(琴) (瑟)之敓(悦), (拟)好色之 (愿),吕钟鼓之乐,合二姓之好,反内(纳)于豊(礼),不亦能改虖?……《 》之改,则丌(其)思賹(賹/益)矣。”这是说《关雎》主人公思之进益,是由好色改而为好礼,“思”中兼有“情”与“志”。该章又说:“《绿衣》之 (忧),思古(故)人也。”亦明确显示“情”“思”为一体。《诗论》第十章云:“《讼(颂)》,塝悳(德)也,多言 。丌(其)乐安而屖(迟),丌诃(歌)绅而 (逖),丌思深而远,至矣。”《左氏春秋》鲁襄公二十九年(前 544)记载季札观《颂》,而评之曰:“至矣哉! 直而不倨,曲而不屈,迩而不偪,远而不携(杜注:携贰),迁而不淫,复而不厌,哀而不愁,乐而不荒,用而不匮,广而不宣,施而不费,取而不贪,处而不底(停滞),行而不流(放纵)。五声和,八风平。节有度,守有序,盛德之所同也。”其基本内容,大抵可以用来解释孔子何以推《颂》诗为极致,且称其思“深而远”;“思”明显是心的综合指向。

还应留意的是,在这一层面上,孔子诗学再次显示了它的独特和深邃。《诗论》第五章记孔子曰:“ (吾)吕(以)《木苽(瓜)》 (得)瓬(币)帛之不可 (去)也,民眚(性)古(固)然,丌(其) (隐)志必又(有)吕俞(喻)也,丌言又所载而后内(纳),或前之而后交,人不可 (触)也。”跟解读《葛覃》《甘棠》《有杕之杜》相似,孔子从人性的高度诠释《木瓜》。传世《卫风·木瓜》云:“投我以木瓜,报之以琼琚。匪报也,永以为好也。/投我以木桃,报之以琼瑶。匪报也,永以为好也。/投我以木李,报之以琼玖。匪报也,永以为好也。”孔子对该诗的理解是,彼投赠“我”以木瓜,“我”报之以琼琚或者琼瑶或者琼玖(毛传云:“琼,玉之美者;琚,佩玉名”,“琼瑶,美玉”,“琼玖,玉名”),目的在于传达“ (隐)志”;由此孔子进一步引申和提升,确认了币帛之礼对建构合理化表达的重要性。孔子认为,传达者以某种形式显白隐志,乃人性之必然,其意有适当的载体而后被接受,也是人性之必然。这一观点具有极重要的诗学意义,它实际上是赋“诗言志”以人性的基底。

① 相关说法参阅陈伯海《释“诗言志”:兼论中国诗学“开山的纲领”》,《文学遗产》2005 年第 3 期,第 82 页。

## 三、“心”“性”“物”作为体系核心以及该体系在《诗序》中的孑遗

《诗论》或孔子诗学的核心理念既不是“情”也不是“志”,而是“性”。换句话说,《诗论》或孔子诗学是以人性为基底建构的言志、言情的统一体,在这里,“诗言情”的根基被归结为“诗言性”,“言志”也被归结为人之性。因此,过于凸显诗言志一面、将诗言志与诗缘情两面对立起来,即便合乎汉代以降的史实,也有悖于孔子或者《诗论》的诗学体系。

进一步联系新见孔门七十子至子思子时期的儒典,可以发现,《诗论》或孔子诗学还隐含着两个关键元素,即“物”与“心”(它因此很自然地隐含了后人瞩目的“感物”说)。

郭店《眚(性)自命出》上篇云:“凡眚(性)为宔(主),勿(物)取之也。金石之又(有)圣(声)也,弗钩(扣)不鸣。人唯(虽)又眚,心弗取不出。”又说:“凡　(动)眚(性)者,勿(物)也。”这两段话大抵也见于上博《眚(性)　(情)论》。其意是,性平时处于“休眠”状态,在存在对象目标亦即“勿(物)”的情况下(或者说在物的引发下),由“心”将它激活;心就是使“性之声”发出来的那位敲击者。子思论人性,以大体、小体分别论之(大体指心,小体指耳目鼻口手足),以为心之性为好仁义,耳目之性为好声色,鼻口之性为好臭味,手足之性为好佚豫,其论断人之性为好仁义或者独有仁义的依据,在于心之性(参见《五行》说文第二十三章)。然不惟大体之性需要由心取出,众小体之性也必须由心取出。所以传世《大学》强调:“心不在焉,视而不见,听而不闻,食而不知其味。”①

“凡眚(性)为宔(主),勿(物)取之也”一说,包含一种很深刻的“感物”说,并且从人性的根子上确立了物的意义。《礼记·乐记》云:“人生而静,天之性也。感于物而动,性之欲也。物至知(智)知,然后好恶形焉。”大抵也是说物“激活”性,而性进一步生成情。上文曾提及,上博简《民之父母》记孔子“五至”说,谓“勿(物)之所至者,《志(诗)》亦至安(焉)”,《礼记·孔子闲居》则谓“志之所至,《诗》亦至焉”。这两种表述的本旨是一致的。“志”为心之所之,“勿(物)”是心之所之的对象,二者不过是一体之两面。就诗歌而言,言“志”,必然包含心所之的对象物;言“物”,亦必然意味着它是心所之的对象物。因此,“勿(物)之所至”也就是“志之所至”。不管是从物取性而出的层面上说,还是从心基于对象物存在而产生志这一层面上说,“物”对于早期儒家诗学的意义都是不可忽视的。

总之,早期儒家诗学最核心的范畴是“心”“性”“物”;“言志”与“言情”实围绕这三者形成一个有复杂内在勾连的有机体。它的基本面已经明显超越了我们的常识。基于新见载录孔子学说的《诗论》,以及新发现孔门七十子至子思子时代的其他儒典,可以复原早期儒家诗学极为丰富的内容(这里呈现的是其中的一小部分)。《诗论》深刻影响传世《诗序》,是毋庸置疑的事实,②可是从《诗序》回望《诗论》,我们只能得到若干碎片化的认知。③

比如《诗序》云:“《生民》,尊祖也。后稷生于姜嫄,文、武之功起于后稷,故推以配天焉。”该序要旨,明显源自《诗论》第五章“后稷之见贵也,则㠯(以)文、武之悳(德)也”。《诗序》云:“《绵》,文王之兴,本由大王也。”又云:“《思齐》,文王所以圣也。”正义申之曰:“作《思齐》诗者,言文王所以得圣,由其贤母所生。文王自天性当圣,圣亦由母大贤,故歌咏其母。言文王之圣有所以而然也。”这类表述所蕴含的基本意指,符同于孔子论

① 这主要是就心的官能而言的。早期儒家论心,一方面关注其性,一方面关注其官能,参阅拙作《〈五行〉学说与〈荀子〉》,《北京大学学报(哲学社会科学版)》2013 年第 1 期,第 84—86 页。

② 参阅拙文《上博战国楚竹书〈诗论〉的〈诗经〉学史价值》,《中国诗歌研究》第三辑,北京:中华书局 2005 年版,第 1—27 页。

③ 毋庸讳言,《诗序》无须也无意于重复《诗论》,发《诗序》之肇端的作者也不可能预料到《诗论》会从人们的历史视野中一下子消失两千年。

《葛覃》《关雎》诸诗的返本敬初观念,所谓“氏(祇)初”“见丌(其)　(美),必谷(欲)反(返)丌本”“童(动)而皆臤(贤)于丌初”云云,差别仅仅在于《诗序》并未明确将这种指向归结到人性层面上。

《诗大序》云:“诗者,志之所之也,在心为志,发言为诗。情动于中而形于言,言之不足,故嗟叹之,嗟叹之不足,故永歌之,永歌之不足,不知手之舞之、足之蹈之也。”《诗论》将诗的本源归结为“志”“情”“意”,其中“意”和“志”具有高度的同一性,所以“志”与“情”二者更为重要。《诗大序》基本上承继了这层意思,但以“情”直接对接“志”,还是呈现了某种混乱,误导后人直接将“情”等同于“志”。《诗序》解诗,颇有发明其志者。例言之:

> (一)“《卷耳》,后妃之志也,又当辅佐君子,求贤审官,知臣下之勤劳。内有进贤之志,而无险诐私谒之心,朝夕思念,至于忧勤也。”
>
> (二)“《凯风》,美孝子也。卫之淫风流行,虽有七子之母犹不能安其室,故美七子能尽其孝道,以慰其母心,而成其志尔(疏:成其志者,成言孝子自责之意)。”
>
> (三)“《衡门》,诱僖公也。愿而无立志(释文:愿,……谨也),故作是诗以诱掖其君也。”
>
> (四)“《鸱鸮》,周公救乱也。成王未知周公之志,公乃为诗以遗王,名之曰《鸱鸮》焉。”
>
> (五)“《云汉》,仍叔美宣王也。宣王承厉王之烈,内有拨乱之志,遇灾而惧,侧身修行,欲销去之。天下喜于王化复行,百姓见忧,故作是诗也。”
>
> (六)“《桓》,讲武类　也(郑笺:类也、　也,皆师祭也)。桓,武志也(释文:本或以此句为注)。”

由这类例子看来,《诗序》体系中的“志”指向通常所说的意志,不能直接解释为“情”。“志”“情”二者在《诗序》中发生某种程度的错位衔接,多半是《诗序》碎片化地承袭《诗论》或孔子诗学的结果,《诗序》无意于完整地呈现该体系中诗跟志、情的关系。《诗大序》认同人性对诗歌发生的根本作用,故云:“国史明乎得失之迹,伤人伦之废,哀刑政之苛,吟咏情性,以风其上,达于事变而怀其旧俗者也。故变风发乎情,止乎礼义。发乎情,民之性也;止乎礼义,先王之泽也。”这里“情”“性”一并被视为诗歌产生的本源(所谓“吟咏情性”云云),而“发乎情”又被归结为“民之性”,约略显示了孔子以“性”论诗的早期儒家诗学的特质,显示了孔门七十子时代儒家对“情”“性”关系的认知。后世对《诗序》论及“性”的一面几乎完全无视。若非《诗论》重见天日,人们将永远不能认识到“性”原本是早期儒家诗学最为重要的范畴之一。

## 余　论

《诗序》之后直到上一世纪结束,中国再也没有其他跟《诗论》或孔子诗学发生过直接关联的诗学文献,①因此对“诗言志”的所有诠释都缺乏该体系支持,也都被《诗序》承继的《诗论》或孔子诗学的碎片误导。《汉书·艺文志》云:“《书》曰:‘诗言志,(哥)〔歌〕咏言。’故哀乐之心感,而(哥)〔歌〕咏之声发。诵其言谓之诗,咏其声谓之(哥)〔歌〕。”这基本上是用“哀乐之心”亦即“情”来演绎“诗言志”的“志”。孔颖达依循这种理路,来诠释《尧典》和《诗序》的相关文字。比如《诗序》云:“诗者,志之所之也,在心为志,发言为诗。”孔疏解释道:“诗者,人志意之所之适也;虽有所适,犹未发口,蕴藏在心,谓之为志;发见于言,乃名为诗。言作诗者,所以舒心志愤懑,而卒成于歌咏,故《虞书》谓之‘诗言志’也。包管万虑,其名曰心。感物而动,乃呼为志。志之所适,外物感焉。言悦豫之志,则和乐兴,而颂声作;忧愁之志,则哀伤起,而怨刺生。《艺文志》云哀乐之情感,歌咏之声发,此之谓也。”孔疏以“志”为“情”的兴发者(如谓悦豫之志兴发和乐之情、忧愁之志兴发哀伤之情等等),并且基本上仍是以“哀乐之情”的“情”来诠释“诗言志”的“志”。由新见《诗论》或孔子诗学来观察,这类解释存在明显的问题:传世《诗序》是以《诗论》或孔子诗学为前提的,可这类解释缺乏对《诗论》或孔子诗学特别是其“诗言志”观的整体理解,没有从“诗—志”

① 《诗论》在诗学范围外产生了更为深远的影响。它不仅滋育了子思、孟子、荀子等数代儒家学者声势浩大的心性学说体系,而且影响了墨、道等各家学说。

"乐—情""文—意"三者的互文关系中完整把握《诗论》或孔子诗学的意指;就《诗序》的这一根源性体系而言,甚至就《诗序》本身而言,简单地将"志""情"等同并不合理。

新见《诗论》等早期儒典说明,对中国早期诗学的传统认知明显背离了事实。《尧典》的"诗言志"虽是中国诗学"开山的纲领",但其实际支持是《诗序》以前的早期儒家学说,特别是新发现的孔子诗学论说或《诗论》。而根据《诗论》及其他早期儒典,"诗言志"与"诗缘情"两个面向在由"心""物""性"构成的理论基底上是高度统一的,独尊"诗言志"并不妥当;即便传世文献记载孔子曾单提"诗言志",其所谓"志"也应理解为包括"志""情""意"在内的综合的心之所之。"诗言志"与"诗缘情"在早期儒家诗学中绝非异趣。说"诗言志""诗缘情"两说同源,但在后世有不同的历史发展,大抵是合乎事实的,可二者乃一体所育,并无先后。所谓"言志""言情"或者"缘情",原本都是就诗的生成而言的,其间不存在功用论和本源论的差异。不过所有的错判都是有情可原的,它们基于两个无法改变的历史前提:一是《诗论》及其他相关早期儒典历时约两千年的"缺席",二是以《诗序》《毛传》为代表的强大的汉唐《诗经》学形态模式的确立(所有过于强调"诗言志"一面,特别是过于强调"志"的政教伦理意义的论说,都携带着汉唐《诗经》学形态模式的巨大规定性)。在这些前提条件下,《诗序》承载的《诗论》或孔子诗学的碎片严重误导了人们的认知。

## On the Newly-Unearthed *On the Book of Songs* and the Systematic Origin of Early Chinese Poetics

Chang Sen

(*Department of Chinese Language and Literature*, *Peking University*, *Beijing* 100871, *China*)

**Abstract**: The newly-unearthed *On the Book of Songs* (《诗论》) recorded Confucius' poetic theory on *the Book of Songs* (《诗经》) and other poems. It was an important early classic on text interpretation in China, which was of great significance to the study of *the Book of Songs* and general poetics as well. Connecting it with other newly-unearthed Confucian classics, we can see that early Confucian poetics was a unity of "expressing will" (言志) and "expressing emotions" (言情) on the basis of the systematic framework of "mind" (心), "nature" (性) and "object" (物). The strong prominence of "mind", "nature" and "object" in this system, and the integration of "expressing will" and "expressing emotions" have refreshed our understanding of the history of poetics to some extent. Obviously, the sudden disappearance of *On the* Book *of Songs* other early Confucian classics for about two thousand years, the establishment of the powerful explanatory model of *the Book of Songs* in the Han and Tang Dynasties built mainly by *the Preface to the Book of Songs* (《诗序》), *the Annotations by Mao Heng* (毛亨) *to the Book of Songs* (《毛传》) and *the Annotations by Zheng Xuan* (郑玄) *to the Book of Songs* (《郑笺》), and the misleading of *the Preface to the Book of Songs* to inherit Confucius' poetics in fragmentation, led to a great cognitive bias in early Chinese poetics.

**Key words**: Confucius, *the Book of Songs*, mind, nature, object

(责任编辑　郑　园)